

الخلافة ملكا أو هو انتقال من الخلافة إلى الملك ؟ أو المشروعية السياسية الإسلامية الكلاسيكية بين علي عبد الرازق وابن خلدون¹

صالح مصباح

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية-تونس.

يقول ابن خلدون في مقطع شهير، صارت له منزلة الحجة في مجال دراسات الفكر العربي الإسلامي التاريخي والسياسي الوسيط:

«اعلم أن الملة لابد من قائم بها عند غيبة النبي يحملهم على أحكامها وشرائعها، ويكون كالخليفة فيهم للنبي فيما جاءهم به من التكليف. والنوع الإنساني أيضا- بما تقدم من ضرورة السياسة فيه للاجتماع البشري- لابد لهم من شخص يحملهم على مصالحهم، ويزعهم عن مفاسدهم بالقهر، وهو المسمى الملك. والملة الإسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعا لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعا أو كرها، اتحدت فيه الخلافة والملك لتوجه الشوكة بين القائمين بها إليهما معا. وأما ما سوى الملة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة، ولا الجهاد عندهم مشروعا إلا في المدافعة فقط. فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك، وإنما وقع الملك لمن وقع بالعرض ولأمر غير ديني وهو ما اقتضته لهم العصبية لما فيها من الطلب للملك بالطبع كما قدمناه، لا لأنهم بالتغلب على الأمم كما في الملة الإسلامية، وإنما هم مطلوبون بإقامة دينهم في خاصة أنفسهم.» (159-160/282-283)²

1 - مداخلة قرأت على منبر المجمع التونسي للآداب والفنون والعلوم - بيت الحكمة في مؤتمر «ابن خلدون في منابع الحداثة» بمناسبة الذكرى المئوية السادسة لوفاته أيام 18-13 مارس 2006، ولم تنشر ضمن أعمال المؤتمر.

2 - لم يشر عبد الرازق إلى الطبعة التي استعمل -والأرجح أنها التي صدرت سنة 1909، وهي ذاتها طبعة 1868 / 1869 -ولذلك سنثبت إحالته ونثبت معها الإحالة على طبعة تونس 1989.

1 - ليس من نافلة القول البدء بالتذكير بأهمية استصلاح مفاهيم ابن خلدون عند اغلب مفكري الحداثة العربية والإسلامية-أي ما يسمى عادة حركات الإصلاح أو النهضة أو حتى الإحياء، التي نعتبرها جميعا تلوينات حركة الحداثة العربية والإسلامية التي انطلقت منذ منتصف القرن الثامن عشر قبل مجيء جيوش نابليون إلى مصر بنصف قرن- للسعي إلى عقل «انقلاب التاريخ» (الجبرتي)، بل إننا لا نرى أن الرأي القائل إن بداياتها إنما قد زامنت على نحو ما اكتشف ابن خلدون، إلى حد يسوغ الكلام عن خلدونية عربية وإسلامية معاصرة تستلهم فكره ولا تكتفي بجعله موضوع معرفة تاريخية؛ بجانب الحقيقة التاريخية³.

ولا نعتبر أيضا أنه من المجاني التذكير بمنزلة كتاب علي عبد الرازق في الموجة الأولى من الحداثة الليبرالية السياسية العربية والإسلامية، بل وكذلك العلمية، أي ما أنتجه الجيل الأول من مفاهيم وتصورات من نوع الليبرالية الاقتصادية يشي بها مفهوم «المنافع السياسية» عند الطهطاوي، وفكرة دولة القانون والمؤسسات التي يحملها تصور خير الدين الشهير عن «التنظيمات»، وفكرة الحرية السياسية كما تجلت على نحو سالب في نقد الاستبداد عند الكواكبي، وعلى نحو موجب في كتابات لطفي السيد، خلال السنوات 1908-1912؛ وقد توج كتاب عبد الرازق هذا المجهود النظري، الذي وازاه تحديث سياسي في مصر وتونس وتركيا، وجهد دستوري في تركيا وتونس ومصر، قد بلغ ذروته في دستور 1923 في مصر، وفي إلغاء الخلافة في تركيا سنة 1924. كما أنه لا مشاحة في أن ما ذكرنا أعلاه ليدفع إلى اعتباران الكتاب، الذي يعود البدء في التفكير فيه إلى مفاعيل الانقلاب العثماني لعام 1908، فقد استلزم «سنين كثيرة العدد» (عبد الرازق 1988، 122)، إنما قد نتج في تقديرنا، عن كل الجهد التاريخي والفردى المذكور، وليس عن مجرد حادثة إلغاء الخلافة على أهميتها.

ولذلك فإننا أميل إلى الذهاب إلى أن الأساسي في الكتاب يندرج ضمن دعوة حدثية مقصودة لذاتها، بما هي حادثة سياسية، توجهت رأسا إلى المعضلة المركزية

3 - انظر المجموع الجيد الذي اشرف عليه برس لاورنس 1984، وخاصة مقالات فلايشر المتعلقة بابن خلدون عند عثمانيين القرن السابع عشر (46-68) ولاورنس (69-88) وفوسفالد (-110 89) بالإصلاح الديني. انظر أيضا مقال أوليفييه كاريه 1970 حول قراءة الأفغاني - ومحمد عبده - لمقدمة ابن خلدون.

في كل حادثة عربية أو إسلامية، نعني صلة الدولة بالدين في المجال العربي الإسلامي من منظور الراهن السياسي، كما من منظور التجربة التاريخية. وقد أنجز علي عبد الرازق ذلك بالسعي إلى دحض دعوى الحفاظ على مؤسسة الخلافة، بدحض مسوغاتها الدينية، وفحص أسسها التاريخية، قصد إبطال كل شرعية سياسية راهنة لها. وهو قد قام بذلك باعتماد نصوص هامة حديثة، بعضها إسلامي⁴، والآخر علماني⁵، ولكن بالأخص انطلاقاً من أغلب مكونات التراث الإسلامي الكلاسيكي⁶؛ ومن بينها مقدمة ابن خلدون موضوع انشغالنا في هذه الورقة. رب صلة أصبحت الإشارة إليها فرض عين عند جميع الذين يدرسون كتاب الإسلام وأصول الحكم، فما زالت من جهة التدبر الحقيقي فرض كفاية أو تكاد.

ونحن نعتقد مع قلة من القراء أن ابن خلدون إنما يحضر في كل ثنايا نص علي عبد الرازق، وإن في كتاب هذا الأخير حوارية أساسية⁷ مع مقدمة ابن خلدون قوامها القبول بمنهجه النقد التاريخي وفي ذلك استحضار لتلك المنهجية على نحو يبين جدواها النظرية، ويجعلها مكافئة لأحدث مناهج النقد التاريخي الأوربي الحديث الذي ظهر منذ القرن السابع عشر، ولم يطبق على التاريخ الإسلامي إلا بداية من القرن التاسع عشر. ولكن عبد الرازق ينفصل عن ابن خلدون بتعميمه ذلك المنهج على كل التاريخ الإسلامي، واضطلاعه بمقام الواقعية السياسية الرديفة لذلك المنهج، على فترة الخلفاء الراشدين، وعلى الفترة النبوية ذاتها، للانتهاء إلى أن الخلافة كانت دائماً ملكاً، وأن الرسول لم يكن البتة رجل دولة، وبالتالي فإنه ينبغي فك الارتباط بين الدين والدولة -وهي دعوى الحداثة السياسية الليبرالية- واستعادة صفاء الإسلام الذي شابه اختلاط الدين بالسياسة، وما ينتج عن ذلك من ضرورة بناء مشروعية سياسية جديدة، دنيوية حكماً. رب دعوى أثارت -كما هو معلوم

4 - مثل بعض نصوص محمد عبده ومحمد بخيت حول التوحيد، وتاريخ التشريع الإسلامي -

الخصيري - وحول الخلافة - رشيد رضا - والهندي محمد بركة الله

5 - أهمها نص الخلافة و سلطة الأمة (1922) الذي استند إليه المجلس الوطني التركي في التفريق بين الخلافة والسلطة تمهيداً لإلغاء الخلافة، ونقله من التركية إلى العربية عبد الغني سني بك ونشر في القاهرة (1924) انظر كوثراني 1996 صص 209-248، أو كتاب طوماس ارنولد الشهير - الخلافة - 1924.

6 - هي القرآن والسنة وكتب التفسير والحديث والفقه والأصول والكلام والأحكام السلطانية والتاريخ السياسي وتاريخ الأدب ودواوين الشعر الخ...

7 - يلخص الأنصاري (2002، 65) الأمر كما يلي: «(...) حسب ابن خلدون الذي يناظره علي عبد الرازق في مجمل مؤلفه.» انظر أيضاً روزنتال 1965، 85-104.

-عواصف لم تنته إلى يومنا هذا⁸.

وإننا لعلّى وعي بان بعض ما يعسر الأمر إنما هو صعوبة الإحاطة بكل الغرض في عجلة، إذ أن حضور المقدمة في نص عبد الرازق لا يتوقف عند الإحالات الصريحة عليها بشواهد نصية دقيقة ، أو بالإحالة على فصول بأكملها، أو الضمنية ، ولكن كذلك بالإحالة على مؤلفين استعملوا ابن خلدون فيما يتعلق بالمسألة موضوع الدرس، ولذلك فسنعمد إلى الإشارة عندما تكون الأمور بينة ونتوقف عند ما كان خلافا.

* * *

2- فكيف قرأ عبد الرازق المقدمة وماذا حفظ وماذا أهمل من فصولها وشواهدا مما له صلة بغرضه بغرضه ؟ وما هي مدارات ذلك المعرفية والعملية، بل وحدود كل ذلك الجهد - معرفيا، فيما يتعلق بمسألة الحقيقة التاريخية في شأن السياسة النبوية؟ وعمليا فيما يخص - مفهوم «أصول الحكم» أي نوع المشروعات السياسية، مفعول عمل عبد الرازق النظري، وذلك في صلة بالحدثاء الليبرالية العربية المعاصرة.

وليسمح لنا قبل الاستفاضة في ذلك بالتذكير بقصود كتاب عبد الرازق وبينته :

أما مقاصد الكتاب، فأولها معرفي بين موضوعه البحث في صحة المقالة التالية: « وأساس كل حكم في الإسلام هو الخلافة والإمامة العظمى على-ما يقولون- فكان لابد من بحثها»(1988، 121). وأما الثاني فعملي، رديف الأول، هو تخليص الأذهان من خطأ تسرب بين المسلمين «منذ الصدر الأول» (191) هو تحديدا اعتبار«الخلافة مقاما دينيا» (نفسه)؛ رب خطأ رسخه، في تقدير علي عبد

8 -انظر حول كل ذلك نصوص رشيد رضا وعبد الرحمان الشهبندر التي جمعها كوثراني 1996؛ ووثائق محاكمة عبد الرازق 1988؛ وخاصة ردود كلا من محمد بخيت 1926 والطاهر بن عاشور 1926 والخضر حسين ؛ وكلها تبين المدار السياسي والنظري والتاريخي للقضية. وقد لخص رضوان السيد 1997 أ في عبارة موفقة صعوبة التعاطي-حتى اليوم- مع نص عبد الرازق قائلا: « كان علي عبد الرازق قد رأى أن الإسلام دين بالدرجة الأولى، وأن السياسة أتت بالتبع.وهو توجه صحيح لو توقف عنده؛ أو لو أنه اكتفى بالقول إن الدولة أو إنشاءها ليس من مقاصد الشرع أو ضروراته.لكنه لم يقف عند هذا الحد بل أصر على أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يتعاط الحكم والسياسة، وأن ما فعله في هذا الاتجاه كان اجتهدا لسنا ملزمين بتطبيقه.»(ص 407)

الرازق، السلاطين «حتى يتخذوا من الدين دروعا تحمي عروشهم، وتزود الخارجين عليهم. ومازالوا يعملون على ذلك، من طرق شتى-وما أكثر تلك الطرق لو تنبه لها الباحثون-(نفسه، التشديد من عندنا، ص.). ويكفي استحضار سياق صدور الكتاب -وخاصة المساعي الإسلامية لأعادتها في مصر تحديدا- لإدراك ماذا تعني تلك الجملة الأخيرة، وتقدير الأهمية النظرية والعملية لكتاب علي عبد الرازق⁹.

أما عن بنية الكتاب فهي التالية:

أ- ينظر الكتاب الأول المتعلق بصلة الخلافة بالإسلام، من جهة تحديد طبيعة الخلافة أولا، ثم بالبت في حكمها اعتمادا على القرآن والسنة، انتهاء إلى البحث في حالها الراهنة، أو ما اسماء المؤلف «الخلافة من الوجهة الاجتماعية» والذي يشدد على القرابة الحميمة بين الخلافة الإسلامية التاريخية وبين والحكم المطلق الأوربي الحديث.

ب- أما الكتاب الثاني الخاص بالحكومة في الإسلام، فموضوعه فحص الخلافة من مقام الشرع (بلقزین، 2002، 109-111) وذلك بتدبر نظام الحكم في عصر النبوة، ثم صلة الرسالة بالحكم، وصولا إلى الأطروحة الأشهر: الإسلام «رسالة لا حكم - ودين لا دولة»، والتي تحدد على نحو سالب ما يمكن أن يكون السياسة الإسلامية.

ت- وأخيرا يتعلق الكتاب الثالث بمسار الخلافة والحكومة عبر التاريخ، وذلك بإبراز ارتباط الخلافة تاريخيا بالقوة (بلقزین، 2002، 112-114، 114-117). فكيف قرأ من هكذا مقام المقدمة؟

يمكن أن نلخص الأمر بالقول بأنه حاول استملاك المقدمة في نطاق ما سميناه في مكان آخر الهرمونطيقا الاجتهادية¹⁰، نعني في هذا المقام الاحتفاظ ببعض مادة نص ابن خلدون المعرفية، واستصلاح منهجه النقدي التاريخي من مقام بعض المناهج الحديثة، والعمل على إبطال ما فيه من أطروحات إسلامية تقليدية تتعلق

9 -أنظر عناصر الملف كما نشرها محمد عمارة في طبعته لكتاب علي عبد الرازق. وكذلك النصوص التي نشرها وجيه كوثراني.

10 -انظر مقالنا «من التساهل إلى الخصوصية الثقافية، تحولات التسامح في حركة التنوير العربية» (2004) ضمن التنوير والتسامح وتجديد الفكر العربي (جماعي) -منشورات بيت الحكمة -تونس 2007-صص330-331 و380-381

بالخلافة بالأخص. وهو لعله لذلك لم يحتفظ من ذلك النص إلا بالفصول 22-32 من الباب الثالث أي تلك المتعلقة بالملك والخلافة والإمامة (صص 240-290). وهو إنما قد فحص أغلب المادة التاريخية التي ذكرها ابن خلدون وغيره، ليبين أمرين: الأول نظري سالب يتعلق بالماضي الإسلامي، فيقول ناقدا الفصل الخلدوني في «الخطط الدينية الخلافية» (273-282) دون مواربة:

«والحق أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبرئ من كل ما هياوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين فيها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة.» (192).

والقصد الثاني عملي موجب مداره الحاضر، وإن لم يتعرض لذلك إلا لمأما، وهو ما تعبر عنه الفقرة الأخيرة من الكتاب كما يلي: «لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى، في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وإن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وإن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وامتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم.» (نفسه) وفي ذلك جواب على ذلك السؤال الشهير - سؤال الحقبة الأولى من الفكر العربي المعاصر (1828-1939) - الذي صاغه بعد لأي (1936) شكيب ارسلان كما هو معلوم، كما يلي: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟»¹¹.

وقد تجلّى ذلك الجهد الهرمونيطيقي السياسي في صعد متعددة تتعلق جميعا بنقض مسوغات الخلافة، الشرعي منها والفقهي والتاريخي والسياسي، نذكر هنا أهمها:

1- اعتبار التعريف الخلدوني للخلافة تعريفا نموذجيا لما ينبغي دحضه لتحديد طبيعة الخلافة تحديدا صائبا، وهو ما سيكون منطلق عبد الرزاق في تناوله تاريخ الخلافة وطبيعته يقول ابن خلدون:

11 - نحيل هنا على حوراني 2001/1962 وجدعان 1988 ورضوان السيد 1997أوب، وكورزمان 1998 و2000.

فأما تسميته إماما فتشبيها بإمام الصلاة، في إتباعه والإقتداء به، وإما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته فيقال خليفة بإطلاق، وخليفة رسول الله، واختلف في تسميته خليفة الله، فأجازه بعضهم اقتباسا من الخلافة العامة التي للأدَميين في قوله تعالى: «إني جاعل في الأرض خليفة» وقوله: «جعلكم خلائف الأرض» ومنع الجمهور منه، لأن معنى الآية ليس عليه، وقد نهى أبو بكر عنه لما دعي به، وقال لست خليفة الله ولكني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ ولأن الاستخلاف إنما هو في حق الغائب وأما الحاضر فلا» (نفسه 124/244)¹².

فمعنى الخلافة الاصطلاحي يكافئ على نحو ما، المعنى اللغوي في منظور عبد الرزاق الذي يتأثر ما يذهب إليها ابن خلدون من أن القائم بالأمر المذكور حفظ الدين وسياسة الدنيا يسمى «خليفة وإماما»، وهو يقتطع من السياق كل ما لا يتلاءم مع تصويره، نعني أساسا التصور العام للاستخلاف الذي قد يقدم المشروعات الدينية- السياسية والانطولوجية أيضا، للخلافة، ولذلك فهو قد حذف من شاهد ابن خلدون ما يلي: «اقتباسا من الخلافة العامة التي للأدَميين في قوله تعالى: «إني جاعل في الأرض خليفة» وقوله: «جعلكم خلائف الأرض». وذلك لكونه يقبل بالتصور الحديث للإنسان كما يعبر عنه بطريقة تبجيلية فيما أوردنا من قول نعيد إثباته تأكيدا على القبول الرزقي بروح العصر وباراديته: «لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسبقوا الأمم الأخرى، في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وإن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وإن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وامتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم» (نفسه 196).

وهو لم يلتفت تبعا لذلك إلى المعنى العام والمبدأ اللاهوتي الانطولوجي الذي ورد واضحا عند صاحب المقدمة عند تعداده أسباب غلبة الأمة (1988، ج 1 ص 196): «وفيه - والله أعلم - سر آخر وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له (...)»:

كما هو قد أهمل من منظور ابستمولوجي محدث يقوم على الإيمان بالنزعة التجريبية الوضعية التي سادت انجلترا التي عاش فيها عبد الرزاق كما بلده مصر آنذاك كل الاستخلاف الابستمولوجي الذي تضمنه الفصل الأخير من الباب الخامس

12 - والتشديد من عندنا (ص.م.) وهو ينبه على ما حذف عبد الرزاق من نص ابن خلدون.

(ج2 صص 518-519) والفصل الأول من الباب السادس (نفسه صص -520 521) وخاصة الثاني عشر (نفسه صص 567-569) أين يربط ابن خلدون بين المعرفة السببية والاستخلاف على نحو ميتافيزيقي لاهوتي صميم:

«ولما كانت الحوادث المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة وغير المنتظمة إنما هي تبع لها اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها فكانت مسخرة للبشر واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه فكان كله في طاعته وتسخيره ؛ وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى «إني جاعل في الأرض خليفة» فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها الإنسان عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته. فمن الناس من تتوالى له السببية في مرتين أو ثلاث ومنهم من لا يتجاوزها ومنهم من ينتهي إلى خمس أو ست فتكون إنسانيته أعلى.» (نفسه صص 568-569)¹³.

فهو قد صممت على المشروعية الانتوتولوجية كما صممت عن المشروعية الابستمولوجية ليتوجه رأساً إلى الفصل الشهير، «في معنى الخلافة والإمامة» (-244 243) الذي اعتبر عادة تصنيفاً خلدونياً لأنظمة الحكم نذكر بخاتمته:

«فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة، وإن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في المصالح الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشارع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به.»

فمن الممكن القول باختصار شديد إن التصور الخلدوني لأنظمة الحكم الذي يختلف عن التصورات الفلسفية اليونانية كما الإسلامية المتأثرة باليونانية، إنما كان

13 - كان المصلح التونسي سالم بوحاجب (1847-1924) -أحد أصدقاء خير الدين التونسي- أول -في علمنا- من قد تطفن منذ 1897 ومن منظور اجتهادي خلدوني، في محاضرة افتتاح الخلدونية التونسية إلى أهمية مفهوم الاستخلاف إنسية إسلامية قابلة للاستصلاح من أجل مقتضيات العصر أنظر نصها في كتاب محمد الطاهر بن عاشور أليس الصبح بقريب تونس (د.ت). وقد تطفن بعض الحقوقيين المصريين في خمسينيات القرن العشرين إلى ذات المفهوم لتأسيس حقوق الإنسان إسلامياً من منظور جهادي (؟) ، أنظر رضوان السيد 1997 ب صص -253 252 و288-294.

إجرائيا قد قصد تحديد منزلة الخلافة، ولم يكن مقصودا لذاته - وان كنا نستطيع أن نجد في ذلك نتائج نظرية تبين صلة ابن خلدون بالنظر الفلسفي السياسي اليوناني والعربي الإسلامي السابق له-. ويمكن أن نلخص التصنيف الخلدوني للسياسات كما يلي :

1- السياسة ذات المشروعية العقلية أي بلغة معاصرة التقنية البراغماتية التي يمكن أن تكون:

* عقلية محض يفرضها «العقلاء وأكابر الدولة وبصائرها» (243) غايتها إما مصالح الكافة-وهو نادر- كما كان الأمر عند الفرس الأقدمين ؛ وإما- وهو الأغلب- أن تطلب « أغراض صاحب الملك ومصلحه »، ويكون وازعها برانيا في الحالين، وهذه اغلب حال التاريخ العام .

* أو أن تكون سياسة عقلية وشرعية(=دينية) في ذات الوقت، يكون الوازع الشرع و«صاحب الوقت» وكلاهما من خارج، وهو ما سنتبين انه قد كان مسار الخلافة الإسلامية حسب ابن خلدون ، وهو ما يشبه الدستور المختلط(الذي يجمع بين الديمقراطية والارستقراطية والملكية كما يبين ذلك بوليبيوس في تاريخه) في التجربة الرومانية.

2 - السياسة الفاضلة(= المشروعية الأخلاقية والسياسية)، وهي أيضا نوعان:

* إما سياسة مدنية اقترحها الحكماء الإغريق ومن تبعهم من فلاسفة الإسلام (كما ورد في تحديد موضوع علم التاريخ ج 1 ص 70-72، وفي فصل إبطال الفلسفة ج2 ص) والتي يكون الوازع فيها برانيا(الحاكم) وجوانيا(العقل).

* وإما سياسة ذات مشروعية نبوية هي التي كان وازعها الإيمان بصدق الرسالة، وهذا كان شأن الجماعة الإسلامية المبكرة¹⁴.

14 - أوليفيه كاريه 1973 و1982، وأنظر لمقارنة تصور ابن خلدون بسابقه، انظر، حول تصنيف الفارابي، عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، بيروت 1981؛ وحول تصنيف ابن رشد انظر مقالنا، ابن رشد وأنواع الدساتير» في ابن رشد بين الشرق والغرب، الالكسو، 1999 ج 2. أما عن القرابة بين رؤى ابن خلدون ورؤى فيبر، فيمكن الرجوع خاصة إلى

لمنع طرح سؤال شرعية الخلافة، على نحو مباشر كما سيأتي .

ويجد عبد الرازق أن المذهب الأول يشبه تماما ما دافع عنه طوماس هوبز من «أن سلطان الملوك مقدس وحقهم سماوي»، أي الحكم المتسلط ؛ في حين أن ما «يشبه أن يكون نفس المذهب» الثاني (130) التشديد من عندنا ص.م.) نجده عند جون لوك، يعني الحكم النيابي. وهذا ما يمكنه من أن يقدم على نحو مقتضب الشرعية المنشودة، على أنها الشرعية الليبرالية النيابية التي أنتجها التقليد الليبرالي، وإن يرفض بالتالي في ذات الوقت الشرعية اللاهوتية الخلافية، وكذلك شبيهها الاستبداد الهوبزي. ولذلك فإننا نزعم - بنوع من المبالغة - أن هذه الجملة المقتضبة إنما تمثل مفتاح الكتاب كله.

ب- ولذلك يخصص عبد الرازق لفحص قضية الشرعية الباب الثاني من الكتاب الأول. فيؤكد عبد الرازق أن ذلك حجة الإجماع، أي مسوغ أصول الفقه، ليست إلا مجرد «زعم» (131) لا أساس له في القرآن، وهو ما يبينه تأويل البيضاوي والزمخشري وغيرهما من المسلمين، وكذا كتاب طوماس أرنولد المذكور حول الخلافة (1924)، فصل (2-3)¹⁶، بل إن الآيات التي تذكر عادة على أنها حجج لدعاة الإجماع، ليس فيها ما يفيد ذلك البتة. ولا هو يجد في السنة النبوية ما يؤكد ما ذهب إليه ابن خلدون ومن حذا حذوه اعتمادا على التجربة التاريخية الإسلامية، فيما يتعلق بحكم نصب الخليفة، على أنه الوجوب، بدعوى أنه مما انعقد عليه الإجماع : «لأن أصحاب رسول الله عند وفاته بادروا إلىبيعة أبي بكر رضي الله عنه، وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعا دالا على وجوب نصب الإمام» (131/244-245). وهو ما ينفيه علي عبد الرازق تماما عندما يقول :

« ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصد لها، بل السنة كالقرآن أيضا. فقد تركتها ولم تتعرض لها. » (133) وهذا ما يسمح له بالإشارة النقدية إلى كتاب رشيد رضا الشهير الخلافة أو الإمامة العظمى الذي يذهب ذات مذهب الذين يرون أن نصب الخليفة واجب، وهو يسلم جدلا بصحة كل يروى من أحاديث، ومن سير، ولكنه مع ذلك يؤكد «وليس في شيء من ذلك كله ما يصلح دليلا على ما زعموه، بمعنى النيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم والقيام مقامه من المسلمين.» (134)

16 - أنظر عرض هذا الكتاب على نحو نقدي عند محمد طه البدوي 1985 وبخاصة صص 117-133 التي تهدف في الواقع إلى مواصلة دحض دعوى عبد الرازق بعد حوالي قرن من الزمان دون تسميته، أكثر من دحض طوماس أرنولد ذاته .

ويعتمد علي عبد الرازق إلى ذات التفريق الخلدوني بين النظام الأول أي «الملك الطبيعي» (مقدمة 244)، والنظام الثاني أي «الملك السياسي»، من جهة، وبين الخلافة من جهة ثانية، أساس كل التاريخ الخلدوني لتحولات الخلافة: لإعادة النظر في تاريخ الخلافة ذاتها؛ كما يعود إلى نص آخر عمدة في المتن الخلدوني هو كل الفصل الكلاسيكي «في انقلاب الخلافة إلى ملك» (256-263) مركزا على مقطع شهيرا يرد في كل عمل حول الموضوع منذ انطلاق الدراسات الخلدونية الحديثة¹⁵.

ويعتبر عبد الرازق، باعتماد نوع من استخراج لوازم القول، أن تعريف ابن خلدون إنما يجعل الخليفة حاكما مطلقا له «السلطان الشامل» (125/ 292) الذي لا حدود له، وهو ما يجده في قوله «لاشتمال منصب الخلافة على الدين والدنيا» (125/ 292)، كما في سياق آخر يرى أن كل الصعد «متفرعة عنها وداخلة فيها لعموم نظر الخلافة، وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية، وتنفيذ أحكام الشرع فيهما على العموم» (274/)، مما يوجب طاعة الخليفة طاعة مطلقة. ولكن عبد الرازق يشير إلى أن مصدر قوة الخليفة ليس بينا رغم كل ما سبق من تسويق، وهو يجد ذلك الحكم لا يمكن إلا أن يكون إما ثيوقراطيا يعتبر أن «الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله تعالى وقوته من قوته» (127). وإما شورويا ق، وهي «أن الخليفة إنما يستمد سلطانه من الأمة. فهي مصدر قوت، وهي التي تختاره لهذا المقام» (129): فالقول انه يكاد يقوم مقام الرسول، وان التزامه بالشرع يكفي لمنعه من الجموح والجنوح والجور والفجور، أي يحميه من أن يكف عن أن يكون خليفة ليصبح مجرد ملك، أي شرعيته الديني لا تكفي، في تقدير علي عبد الرازق،

المقال الجيد لجيلبار الأشقر 1999 وكذلك كاريه 1986.

15 - يقول ابن خلدون: «ثم صار (244) إلى الملك، وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه، والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينيا ثم انقلب عصبية وسيفا، وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك، والصدر الأول من خلفاء بني العباس، إلى الرشيد وبعض ولده، ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر ملكا بحتا وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها، من القهر والتغلب في الشهوات والملاذ، وهكذا كان الأمر لولد عبد الملك، ولمن جاء بعد الرشيد من بني العباس، واسم الخلافة باقيا فيهم لبقاء عصبية العرب، والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضهما ببعض، ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم، وتلاشي أحوالهم، وبقي الأمر ملكا بحتا كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق، يدينون بطاعة الخليفة تبركا، والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم وليس للخليفة منه شيء» (عمارة 126-127/مقدمة 244)

بل هو يجد في مجريات التاريخ الإسلامي ما يدحض دعوى الإجماع هذه بالإشارة إلى أن الإجماع حول أبي بكر أول الخلفاء لم يحصل (137)، مما يعني رفض قول ابن خلدون من أن الأصل في الخلافة أن تكون راجعة إلى اختيار أهل الحل والعقد والحل» (246/138)، فهو ما تكذبه التجربة التاريخية ذاتها حسب عبد الرازق، إذ «أن الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، وأن تلك القوة كانت إلا في النادر، قوة مادية مسلحة. فلم يكن للخليفة ما يحوط مقامه إلا الرماح والسيوف، والجيش المدجج والبأس الشديد، فببتلك دون غيرها يطمئن مركزه. ويتم أمره» (139) وهو ما يجعل عبد الرازق يستعمل أقوال ابن خلدون ضد ابن خلدون ذاته، إذ لم تتحول الخلافة إلى ملك وفق الباب الثالث من الكتاب الأول، فالخلافة ارتبطت دائما بالملك بما هو تغلب وحكم وقهر (186/139) وهو تحديدا ما استندت إليه الخلافة؛ وإن كان عبد الرازق يراوغ فيما يخص الخلفاء الثلاثة الأول (139)، بيد أن تجميع ما يتعلق بالخلافة، وما يتعلق بحروب الردة، من آراء مبنوثة في عديد مواضع الكتاب، يسوغ القول أنه لا يستثني من حكمه هؤلاء الخلفاء الثلاثة أيضا (انظر باب الخلافة الإسلامية ص 187-192)، الذين يصدق عليهم ما يستعرضه عبد الرازق عبر تاريخ الأمويين والعباسيين ومن لحقهم من الخلفاء والسلاطين، من استناد إلى القوة القاهرة.

وأخيرا فان مسوغ فقه المقاصد ليس أفضل حال من مسوغ فقه الأصول¹⁷، لا يبرر منزلة الخلافة، فيحتج المؤلف بما قاله ابن خلدون عن اضمحلال الخلافة (146) مضيفا أن ذلك لم يهدد إطلاقا أركان الدين في شيء.

ت- ويقوم في الأخير بفحص المسوغ التاريخي الإسلامي مجددا، بتحديد منزلة السياسة النبوية، وفي ذلك مواجهة لما ذهب إليه ابن خلدون في الفصل «في شرح اسم الباب والبطرك في الملة النصرانية واسم الكوهن عند اليهود» (286-291) بعد فحص لقب أمير المؤمنين (282-286)، من وجود لسياسة نبوية. وهو يقوم بدحض أغلب التصورات بما في ذلك ابن خلدون ذاته، انطلاقا من أن التاريخ لم يحفظ شيئا عن الحكم النبوي لأنه ما كان قد وجد هذا الحكم أصلا باعتباره حكما سياسيا. ولذلك يميل إلى حجة لاهوتية محض مفادها استخراج روح الإسلام والتأكيد على أن هذا الدين، رسالة لا حكم وأنه دين لا دولة، قائلا:

17 - الذي يذكره الشيخ محمد بخيت في كتابه القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة العبيد في علم التوحيد، ويورده عبد الرازق 131-132

«إن محمدا ص ما كان إلا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك ولا حكومة. وانه ص لم يقم بتأسيس مملكة، بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومفرداتها. ما كان محمدا إلا رسولا كإخوانه الخالين من الرسل. وما كان ملكا ولا مؤسس دولة، ولا داعية إلى ملك.» (164)

ويقوم للتدليل على ذلك بإيراد عديد الآيات التي تدعم ما ذهب إليه. وينتج عن كل ذلك فصله بين الخلافة بما هي ملك عربي، وبين الإسلام بما هو دين كلي، (نصار 1994، 157-172) وذلك باستعمال مفهوم العصبية الخلدوني دون ذكره صراحة؛ وهو ما يؤول به إلى طرح ما هو معلوم من توتر في العقلانية الخلدونية ناتج عن الجمع بين مفهوم العصبية ومفهوم النبوة في تفسير تكون التاريخ العربي، فينحو منحى تجذير «لمعالم النظرية الخلدونية في التاريخ الإسلامي» (الجابري 19)، وخاصة «التفسير العقلاني» (ربيع 1981) لنشوء الإسلام والخلافة، وذلك بالتأكيد على أن الدولة العربية قد استندت ككل دولة إلى العصبية في حين أن الإسلام بصفته دين لا صلة له لا بالدولة ولا بالعصبية. وإننا لنجده شديد القرب من الذين اعتبروا من المؤرخين الأوروبيين في القرن التاسع عشر الدولة الإسلامية «إمبراطورية» من بين الإمبراطوريات التي عرفها العالم القديم.

ونجد في ثنايا ذلك انتصارا لصاحب المقدمة ضدا على نقد رشيد رضا لذات أطروحة صلة الدولة الإسلامية الأولى بالعصبية، فقد رأى صاحب كتاب الخلافة والإمامة الكبرى في خلاصة كتابه، أن قاعدة ابن خلدون في العصبية مخالفة للإسلام فقال بصريح العبارة:

«خدع كثيرون بمظهر ذلك الملك حتى حكيمنا الاجتماعي (ابن خلدون) الذي اغتر باهتدائه إلى سنة قيام الملك وسائر الأمور البشرية العامة بالعصبية فادخل فيها ما ليس منها، بل ما هو مصاد لها، كدعوة الرسل (ع.م.) فجعل مدارها على منعهم في أقوامهم وقوة عصبية عشائريهم، معتمدا على حديث معارض بآيات القرآن الكثيرة، وبوقائع تواريخهم الصحيحة، وبنى على ذلك إلحاق الخلافة بالنبوة بما ليس عليه من ذلك. وإنما النبوة وخلافة النبوة هادمتان لسلطان العصبية ومقررتان لقاعدة الحق، وإتباعه بوازع النفس، والإذعان لشريعة الرب.» (كوثراني 1996، 144).

وهو ما يلزم عنه كما هو معلوم دعوة مضادة تماما لدعوة عبد الرازق نعني الدعوة إلى الدفاع عن مؤسسة الخلافة. (روزنتال 1965، 66-85؛ بلقزيز 2002، 81-101)¹⁸.

18 - وهو ما يفسر ردود رشيد رضا على الإسلام وأصول الحكم في المنار 1925/1926، م

3- وهو ما يحدد بوضوح منشود فحص صلة الدين بالدولة على انه الفصل وذلك معنى علمانية علي عبد الرازق الليبرالية البينة. ولكنه كذلك يبين نوعا من التعاطي غير التبجيلي مع النص الخلدوني الذي لا يستخرج من سياقه فلا يعصرون، وان اعتبر منطلقا في السعي إلى تدبر الحقيقة التاريخية للخلافة من اجل نوع القداسة عنها وإجلاء حقيقتها التاريخية، عوض مواصلة التعامل معها باعتبارها أصلا تاريخيا (تصبغ عليه كل الصفات الأسطورية لارتباطه بماض إمبراطوري سحيق) في حين أنها لا تعبر في الواقع إلا عن رغبة طوباوية في استرجاع ذلك ، عصية عن الإمكان الواقعي؛ رب عتبة معرفية-سياسية لم تكن النزعة النقدية التاريخية الخلدونية (منهج الإسناد زائد ابستمولوجيا المطابقة¹⁹) ذاتها، وقد جمعت إلى الواقعية السياسية الخلدونية، قدرة على تخطيها، وفي ذلك ما ألمعنا إليه من تجذير لما يعرف عادة بالعقلانية التاريخية الخلدونية، نعني القراءة السياسية النقدية والواقعية للتاريخ الإسلامي، وهو ما علينا نحن اليوم استئنائه في شروطنا المستجدة²⁰. ويكون ذلك بالاضطلاع بماضينا التاريخي، بالانكباب أكثر على إعادة بناء المعرفة التاريخية بالعصور الأولى للإسلام، دونما خوف من «محرمات» مصطنعة أو موهومة (الجابري 1996، 7-55)، ولا إسقاط لقوالب معرفية أنتجت سياقات تاريخية مغايرة لسياق التاريخ الإسلامي مثل القراءة البروتستانتية المعاصرة المعروضة ، ولا تبعية للاستشراق الكلاسيكي الذي «واراه التراب ادوارد سعيد وآخرون» (السيد 1997ب) أو لانتربولوجيات الإسلام التاريخية المستحدثة، التي حلت محل ذلك الاستشراق التقليدي، والتي قد تخفي عنصريتها وكولونياليتها المتجددة باسم ما بعد الحداثة، إلى حد أنها قد بدأت تجعل من ابن خلدون تحديدا ما بعد حديث بالتركيز على أهمية الانقسام الاجتماعي في «انتربولوجياه التاريخية» ، بعد أن كان قد لونه الاستشراق التقليدي بكل التلوينات التاريخية والاجتماعية وغيرها²¹، قصد استعماله استعمالا كولونياليا في فهم وتدبير المنطقة العربية مغربا ومشرقا.

26صص 98-104، 216-230، 232-548، 551-1926/1927، ق1، م 27
صص 120-121، ق 2 صص 619-620

19 - أنظر المقال الجيد لمحمود أمين العالم 1978 .

20 - بل إننا لنجد محاولات جسورة لقراءة المشروعات السياسية العربية المعاصرة من منظور خلدوني/ فيبري أنظر أوليفييه كاريه 1982 .

21 - كما بين عزيز العظمة في أطروحته الجيدة منذ 1977 (العظمة 1981)، وان كنا لا نذهب مذهبه في عديد الجوانب وأهمها قراءته لرسالة محسن مهدي الذائعة الصيت حول فلسفة التاريخ عند ابن خلدون 1955 ، على أنها عمل استشراقي وذلك لعدم إلمامه _في تقديرنا- بقيمة المرجعية الشتراوسية وطرافتها في قراءة الفكر الفلسفي الوسيط عموما (1981ص 78-107).

بيبليوغرافيا

1/المصادر

1. ابن خلدون 1988، المقدمة، 2 ج ط. تونس.
2. عبد الرازق (علي) 1988 الإسلام وأصول الحكم (1925) ط. محمد عمارة بيروت.
3. رضا (محمد رشيد) 1902 / 1903 «السلطان الدينية والدينية» المنار م5، صص 841-859.
4. 1907/1908 ، «سنن الاجتماع في الحاكمين والمحكومين» المنار م 10 / ج 12، صص 107-111.
5. 1925 / 1926 ، «الإسلام وأصول الحكم» المنار م 26 صص -100 104، 217-212، 230-232: «اللا دينيون في مصر وتونس وكتاب علي عبد الرازق» المنار م 26 صص 548-551.
6. كوثراني (وجيه) 1996، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا: رشيد رضا، علي عبد الرازق، عبد الرحمان الشهبندر، بيروت.

2/المراجع

7. المطيعي (محمد بخيت) 1926، حقيقة الإسلام وأصول الحكم، القاهرة.
8. عاشور (محمد الطاهر بن) 1926، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، القاهرة.
9. = = (د.ت) أليس الصبح بقریب، تونس
10. حسين (محمد الخضر) 1926، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، القاهرة.
11. البدوي، محمد طه «بحث في النظام السياسي الإسلامي: ردا على المستشرق الانجليزي أرنولد» ضمن مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية ج 2 الألكسو 1985 صص 105-134.
12. بلقزيز (عبد الإله) 2002، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت.
13. الجابري (محمد عابد) 1992 العصبية والدولة ، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، بيروت.
14. 1993، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، بيروت.
15. -1996 الدين والدولة وتطبيق الشريعة، بيروت.
16. جدعان (فهيم) 1988، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ط2، عمان الأردن.
17. حوراني (ألبرت) 2001، الفكر العربي في عصر النهضة، الترجمة العربية، بيروت.
18. السيد، رضوان 1997 أ، الجماعة والمجتمع والدولة، بيروت.

19. = 1997ب، سياسات الإسلام المعاصر، بيروت.
20. عبد اللطيف(كمال) 1997، العرب والحداثة السياسية، بيروت.
21. ربيع(محمد محمود) 1981، النظرية السياسية لابن خلدون، القاهرة.
22. نصار(ناصر) 1994، تصورات الأمة المعاصرة، بيروت.
23. العالم محمود امين 1978، « مقدمة ابن خلدون-مدخل ابستمولوجي » الفكر العربي 6/صص 35-50.
24. Achcar, Gilbert 1999, «*La Sociologie du pouvoir chez Ibn Khaldun: Une lecture weberienne*» in Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol.CVII, p.369-388.
25. Ansary, Abdou Alfilali) 1995, « Ali 'Abderrziq et le projet de remise en ordre de la conscience islamique » in CEDEJ (Cairo), Avril 1995 p.185-201.
26. Id 2002, *L'Islam est-il hostile à la laïcité ?* Paris.
27. Id.2003, *Réformer l'Islam*, Paris.
28. Azmah ,A. 1981, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship*, London.
29. Carré, Olivier 1970 ; «Jamal Al-Din Al-Afghani a-t-il lu la *Muqaddima d'Ibn Khaldun*» in MIDEO, N° 10, p.301-316.
30. Id 1973 «A propos de la sociologie politique d'Ibn Khaldun» in *Revue Française de Sociologie*, Vol.XIV, N° 1, p.115-124.
31. Id 1982, «Ethique et politique chez Ibn Khaldun» in *L'Année Sociologique* Vol 30, p109-127.
32. Id 1986, «La Muqaddima à l'épreuve de la sociologie politique weberienne» apud *Actes du Deuxième Colloque International sur Ibn Khaldun*, Centre National d'Etudes Historiques, Freneda, Algérie, p95-105.
33. Kurzman ,Ch. 1998, *Liberal Islam. A Source Book*, New York-Oxford.
34. Id. 2000, *Modernist Islam. A Source Book*, New York- Oxford.
35. Lawrence, Bruce B.1984 (ed.), *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, E.J. Brill-Leiden.
36. Rosenthal, E.I.J. 1962, *Medieval Islamic Political Thought*, Cambridge.
37. Id.1965, *Islam in the Modern National State*, Cambridge.